

OBLIGATORIEDAD DE LA DOCTRINA ECLESIAÍSTICA Y LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA

El tema “Obligatoriedad de la doctrina eclesiástica y libertad de la teología” es infinitamente complejo por dos razones. Por una parte, la obligatoriedad de la doctrina eclesiástica ha ido tomando a lo largo de la historia, desde la patrística hasta nuestros días, diversas formas y expresiones, a la vez que variaba su justificación. No menos polivalente se muestra la libertad de la teología. Para tocar la inmensa riqueza de su elaboración histórica, el autor presenta en la primera parte un breve esbozo de la praxis eclesial ante las censuras eclesiásticas. En la segunda parte, expone las razones teológicas de la obligatoriedad de la doctrina eclesiástica y el juicio de la teología según se exponían en el siglo XIX, sobre todo por Matthias Joseph Scheeben en su teoría del conocimiento teológico. La tercera parte refleja la nueva orientación de la relación entre doctrina eclesiástica y libertad de la teología en el Vaticano II.

Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und Freiheit der Theologie, Theologische Quartalschrift 187 (2007) 21-36.

OBLIGATORIEDAD DE LA DOCTRINA ECLESIAÍSTICA: ESBOZO HISTÓRICO

Del NT a la Inquisición

El juicio sobre la verdad o falsedad de una doctrina y de su obligatoriedad o rechazo se halla ya en el NT. Condenaciones o delimitaciones son caracterizadas muchas veces con la palabra *anathema*, para marcar las fronteras de la comunidad cristiana, en la convicción de que la comunión de fe y su recta profesión común son inseparables. La negación de la confesión verdadera lleva, por tanto, a ser excluido de la comunidad. Y

no sólo se condenan opiniones, sino también conductas que se desvían de la manera de pensar y actuar de la iglesia.

Al formarse una teología escolástica en la Edad Media, tiene lugar un profundo cambio. En París, y otras facultades teológicas, se enjuician textos y opiniones teológicas en las reuniones de profesores. A este fin, los textos teológicos en cuestión son resumidos en proposiciones que van acompañadas de censuras o notas. Este juicio universitario, al principio, sólo

tiene importancia en el mundo académico. Ciertas doctrinas no se pueden enseñar en adelante ni los estudiantes pueden referirse a ellas en sus trabajos o exámenes. Esta forma de dictamen hecho por un gremio de especialistas y en dos pasos (formulación de proposiciones y calificación colegial) se lo apropiarán rápidamente los obispos. Un ejemplo primerizo es el del arzobispo de París en 1277, quien convoca una comisión de doctores, hace que se reúnan en proposiciones y enjuicien las tesis discutibles de Tomás y hace suyo este juicio.

Este procedimiento parisino se impone muy rápidamente en los tribunales de la inquisición, que actúan por encargo regio y eclesiástico. Las normas que se aplican varían y tienen en cuenta también los intereses y orientación básica de las autoridades seculares. De este modo, los criterios de juicio divergen con frecuencia entre los diversos órganos de la inquisición en Europa y el tribunal de la inquisición, relativamente tardío, establecido en Roma en 1542. Pero todos mantienen el sistema de dos niveles. Sobre la base de las proposiciones y de la diversidad de opiniones de los teólogos tiene lugar la deliberación de los obispos o cardenales y su decisión. En Roma, si los cardenales, reunidos los miércoles en Sta. Maria sopra Minerva, no llegan a una decisión, ésta se deja al papa. No existe codificación universal respecto a los juicios y, a diferencia de los juicios

académicos de enseñanzas teológicas, es la Inquisición la que decide sobre la punibilidad. El autor de doctrinas condenadas debe ser ante todo interrogado y se le permite replicar. Si la réplica es rechazada, puede llevarse a cabo la sanción correspondiente.

Terminología especializada

Con la Edad Moderna se introducen limitaciones y graduaciones en las censuras teológicas. Surgen nuevos términos especializados que dan nombre a las diversas formas de desviación o de peligrosidad de una doctrina. Esta diversidad aparece en los procesos y disputas en torno a Pedro Juan Olivi, Durando, Guillermo de Ockham y Eckhart y las usa el concilio de Constanza. Así, en el cuestionario para wyclifitas y husitas: «se debe preguntar en especial a un erudito (...) si los mencionados 45 artículos de John Wycliff y los 30 de Jan Hus no son católicos, sino algunos de ellos claramente heréticos, unos erróneos, otros temerarios y sediciosos, otros ofensivos a los píos oídos (*notorie haeretici, erronei, temerarii, sediziosi, piarum aurium offensivi*)». Una terminología tan especializada y pormenorizada supone una teoría aceptada. Con tales juicios les resultaba fácil a los gremios decisivos de obispos o cardenales, o al papa, agrupar los votos, con frecuencia dispares, de los doctores.

Llama la atención que, desde fi-

nes del siglo XVII y sobre todo en el XVIII, los juicios son cada vez más diferenciados. Se enjuician posibles efectos históricos de las proposiciones, las proposiciones pueden suscitar la sospecha de fomentar una herejía, etc. Así, en el sínodo de Pistoya (1786) se promulgan decretos, que serán condenadas por Pío VI en 85 proposiciones.

Fin del magisterio de las facultades de teología

Un hecho decisivo es que, a partir de la segunda mitad del s. XVII, la censura de textos teológicos en la Sorbona y en otras facultades teológicas es rechazada por Roma. El primer choque violento se produjo entre Alejandro VII y la facultad parisina, la cual censuró una frase sobre la infalibilidad pontificia. El Papa respondió con la bula *Cum ad aures nostras*, mientras revocaba todos los privilegios de los doctores en teología. El Parlamento apoyó la facultad parisina y no permitió la aplicación de esta bula. Unos decenios más tarde, Clemente XI declaró, a propósito de las discusiones sobre los errores de Pasquier Quesnel: «por renombrados que sean los teólogos, es vuestra tarea, ilustres

preósitos de las iglesias, el decidir definitivamente en las materias de fe; sólo se os ha otorgado a vosotros, a quienes el Espíritu Santo ha instituido obispos para regir la iglesia de Dios, el ser jueces en los asuntos discutidos de la fe; sólo a vosotros se ha confiado el santo legado de la fe, no a los presbíteros ni mucho menos a los laicos, por más dignidades con que hayan sido investidos.»

Con el final del Antiguo Régimen termina la función de la facultad teológica de la Sorbona, como también los diversos tribunales de la inquisición y se va desmontando paso a paso la censura inicialmente estatal. Ello da lugar, a comienzos del s. XIX, a una situación totalmente nueva: todavía se mantiene la inquisición romana, el así llamado Santo Oficio. El tema de la obligatoriedad de la doctrina eclesiástica, de la libertad de la teología, se discutió con gran intensidad teológica en el ámbito del Vaticano I y halló su forma más adecuada en la teoría *del conocimiento teológico* de Matthias Joseph Scheeben. Hallamos las estructuras diseñadas por él hasta en la argumentación de Juan Pablo II en la Instrucción de la Congregación de la Fe *Donum Veritatis* del 24 de mayo de 1990.

OBLIGATORIEDAD DE LA DOCTRINA ECLESIAÍSTICA Y LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA SEGÚN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO DE SCHEEBEN

Scheeben formula los fundamentos de su teoría en cuatro proposiciones:

1ª Para corresponder a sus fines, la predicación de la Palabra de Dios debe realizarse mediante enviados que hablen en nombre de Dios, la lleven a cabo con la misma fuerza de una misión real, con auténtico poder y autoridad divina que les haya sido confiada por Dios, y debe ser por tanto una transmisión oficial, auténtica y autoritativa del objeto de la fe y una promulgación de la norma de la fe.

2ª Debe ir ligada a la comisión y al encargo de predicar, a un triple don de Dios, de modo que se realice bajo garantía, legitimación y sanción divina. Y así pueda ser infalible, innegable e incuestionable.

3ª Debe abarcar, como elementos constitutivos, el compromiso docente, por el cual se comunica e interpreta el contenido de la revelación, el testimonio que lo acredita y la norma de fe que le da validez. Y esto de forma que, por una parte, toda la predicación pueda ser considerada como una enseñanza y, por otra, el acto de enseñar pueda ser considerada como un complemento de la predicación.

4ª Respecto al objeto de la predicación, no debe reflejar tan sólo

el contenido directo de la revelación, sino contener, por la misma fuerza de la misión y bajo la misma garantía, el enjuiciamiento de todas las verdades relacionadas indirectamente con ella, en cuanto interesen a la integridad y cumplimiento de la revelación

La revelación eclesial de Dios se concibe de este modo esencialmente como acto de soberanía divina, por el cual Dios comunica su voluntad. Su predicación eclesial exige, por tanto la forma de la autoridad soberana, que incluye derecho y poder. Sólo así se realiza la fe común, unitaria y obediente.

Dos formas en el ejercicio de la predicación

De acuerdo con este punto de vista básico, Scheeben distingue, con la tradición teológica de la contrarreforma, dos formas principales en el ejercicio de la predicación: 1) el auténtico testimonio, en las formas de predicación, catequesis, etc. Él pone este ejercicio de la potestad de predicar en relación con la *potestas ordinis* de los obispos o conferida a los sacerdotes o diáconos. 2) De esta primera forma principal Scheeben distingue “la prescripción autoritativa de enseñar”, que es un acto legislativo o judicial, al cual se subordinan

los actos de administración e inspección, derivados de la *potestas iurisdictionis*. A éstos pertenecen todas las decisiones doctrinales, desde las definiciones dogmáticas hasta las indicaciones subordinadas del magisterio. La gradación de la jurisdicción juega un papel decisivo en este segundo tipo de enseñanza. Así, Scheeben atribuye al papa, en razón de su primado de jurisdicción, la prerrogativa de que su prescripción de fe goce de “fuerza legal”, mientras que al poder de jurisdicción de los obispos sólo les corresponde una simple fuerza judicial, con lo cual los obispos, en el ámbito de la fe, a diferencia del disciplinar, no pueden

emitir por su propia autoridad verdaderas leyes obligatorias para la comunidad.

Ambas formas, predicación y prescripción de enseñar, van juntas. La enseñanza normativa no puede exigir la fe sin acreditar la credibilidad del contenido. Por esta razón, el máximo ejercicio de la autoridad docente va unida objetivamente, en sentido jurisdiccional, a la prerrogativa de la infalibilidad. Mientras las verdades caracterizadas por el primer tipo se llaman *veritates de fide divina*, las normas doctrinales se llaman *veritates de fide divina et catholica* o *de fide divina definitae*.

SOBRE LA LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA

La relación entre la obligatoriedad de la doctrina eclesial y la libertad de la teología queda determinada en este contexto por la relación fe-razón, que en esta época viene determinada a su vez por el esquema *natural-sobrenatural*, según se ha ido formando en la escolástica barroca y sobre todo en la disputa sobre la doctrina de la gracia de Bayo y en la pugna jansenista. La constitución *Dei Filius* del Vaticano I es la conclusión sistemática de este proceso. Hermann Joseph Pottmeyer ha expuesto así la posición del Vaticano I sobre la relación entre fe y razón: 1) la razón es un principio individual de conocimiento Alcanza hasta el conocimiento de Dios y tiene su ám-

bito de conocimiento y su ordenación propios. En su ámbito es autónoma. 2) La fe es asimismo un principio propio de conocimiento, regalado por Dios al hombre. Tiene un campo propio y un orden propio, ya que lo que Dios revela y la fe afirma no está al alcance de la razón. 3) Ambos principios de conocimiento proceden de Dios y por tanto es imposible que se opongan. 4) La razón puede -iluminada por la fe- «en razón de la analogía con lo que conoce de modo natural», obtener cierto conocimiento de los misterios divinos, sin comprenderlos del mismo modo que las verdades que son objeto propio de su conocimiento.

Las consecuencias que de ahí

se derivan son lógicas. Debido a la diversidad de principios y categorías de conocimiento, la razón no puede poner en duda las afirmaciones de la fe y de sus conocimientos; y, a su vez, la fe está obligada a respetar la autonomía de la razón. Por el principio de autonomía de la fe, los cristianos deben rechazar y aclarar posibles errores de la razón, que se manifiestan en aparentes contradicciones entre los conocimientos de la razón y los de la fe.

La razón es urgida a aclarar los *praeambula fidei*, presupuestos de la fe, y mostrar la credibilidad de la fe. Debe además esforzarse por el *intellectus mysteriorum* (comprensión de los misterios). La fe, por su parte, debe defender la auténtica dignidad de la razón y utilizarla.

La relación entre la teología, como ciencia teológica, y el magisterio normativo corresponde a la relación entre razón y fe. Debe tenerse en cuenta que, tanto la razón como la fe, en el sentido de la distinción natural-sobrenatural, se entienden como resultado de un “concepto racional de *naturaleza*”. Razón y fe son consideradas en cuanto principios de conocimiento que tienen su propio ámbito. No se les estudia bajo el aspecto de su ejercicio.

La teología se llama *sacra doctrina* porque brota del principio de la fe y se mueve en el orden de la fe. Su misión es mostrar la credibilidad de la fe y mediatizar un *intellectus fidei*, partiendo de las

analogías de la razón. Por su relación constitutiva con la revelación divina y con el testimonio de ella en los documentos doctrinales, está ligada estrictamente a estas manifestaciones auténticas y normativas de la revelación.

Scheeben caracteriza así la relación resultante entre teología y magisterio: “el mismo carácter (de la teología) exige (...) que el ejercicio de la teología y la fe deben ponerse de manera muy especial bajo la tutela y dirección de la iglesia, órgano del Espíritu Santo. Mientras las ciencias profanas sólo están subordinadas de manera indirecta y negativa al control de la iglesia, la teología, como bien santo y espiritual y como importantísimo e influyente medio para los fines de la iglesia, debe estar directamente no sólo bajo la vigilancia sino también bajo la administración de la iglesia. El floreciente cultivo de la teología sólo es posible en el seno de la iglesia, en íntimo contacto con su autoridad y usando sus múltiples ayudas; sólo bajo estas condiciones gozará del influjo lleno de bendiciones del Espíritu Santo, del cual depende su próspero desarrollo”.

La exposición de las relaciones entre la razón y la fe, vistas desde el punto de vista de la naturaleza racional y de la característica de la fe, puede ser útil para refutar toda exageración ideológica tanto de la razón como de la fe. Esto lo logró el Vaticano I, que contribuyó a desmitificar la razón moderna.

Insuficiencia de la distinción fe-razón

Ahora bien, pensar que, con la delimitación de estos ámbitos, se haya logrado a la vez un instrumento útil para solucionar problemas teológicos es una conclusión equivocada que se manifiesta ya en los prolegómenos del Vaticano I. Llama la atención, en la disputa sobre las proposiciones de Bayo, de Jansenio y del Sínodo de Pistoia, con qué fuerza se plantea una cantidad de problemas a los que a partir de las bases del Vaticano I no se podía dar respuesta. En esta disputa la cuestión de la comprensión de los textos según el sentido del autor juega un papel decisivo y conduce a discusiones. Está claro que en la comprensión de las proposiciones teológicas se trata de procesos hermenéuticos muy complicados. En la constitución *Auctorem Fidei* del 28 de agosto de 1794 se añadieron acotaciones a cada frase del sínodo de Pistoia: «Si la proposición se entiende de

manera que... entonces es herética»... Con estos añadidos, a fines del siglo XVIII, se ve claramente que en un mismo documento magisterial se parte expresamente de horizontes interpretativos distintos.

Nos encontramos aquí con las primeras señales de comprensión histórica de textos. Sin embargo, la irrupción del pensamiento histórico que destaca en las ciencias del espíritu del siglo XIX es algo desconocido tanto para el Vaticano I como para el magisterio. Declaraciones de la Comisión Bíblica Pontificia brindan grotescos ejemplos de una aplicación inconsiderada de las relaciones fe-razón leída según la contraposición natural-sobrenatural. Tales declaraciones vienen justificadas subliminalmente por el argumento de que se trata de proposiciones de fe y la razón histórica carece en este terreno de toda autoridad. Tan sólo el Vaticano II aportó aquí un cambio radical.

ENSEÑANZA ECLESIAL Y LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA EN EL VATICANO II

Nueva fijación de principios

Las cuatro directrices de Scheeben suponen que la revelación propone un determinado contenido, que se da a conocer por la predicación y se promulga con obligatoriedad por el magisterio. La

constitución dogmática sobre la revelación divina *Dei Verbum* caracteriza de otra manera la revelación. En DV 2 dice: «plugo a Dios en su bondad y sabiduría revelarse Él mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9) ». En lugar del “*decreta voluntatis suae*”

del Vaticano I, se cita Ef 1,9: el *mysterion, mysterium* o *sacramentum* de su voluntad. Revelación se interpreta como alocución de Dios, que habla a los hombres como a sus amigos «en hechos y palabras», «de manera que las *obras* realizadas por Dios en la historia de la salvación, anuncian y valoran la enseñanza y los objetos determinados por las palabras, mientras las *palabras* anuncian las obras y sacan a luz el misterio que encierran». Cristo es designado por tanto como «plenitud de la revelación». El centro no lo ocupan ya las cosas reveladas, sino la *revelatio Dei*; y la fe se caracteriza como un movimiento por el que el hombre se confía libremente a Dios. En esto consiste la obediencia de la fe (Rm 16,26). Esto ocurre en un movimiento recíproco realizado por la gracia de Dios y las ayudas del Espíritu Santo.

Según *Dei Verbum*, Dios se dirige en su auto-comunicación a todos los hombres. Él se ha dado a conocer desde el principio a los primeros padres. Después de su caída los ha dirigido con la promesa de la redención hacia la esperanza de la salvación (cf. Gn 3,15) y se ha preocupado sin interrupción por el género humano, para otorgar la vida eterna a cuantos buscan la salvación por la constancia en el buen obrar (cf. Rm. 2, 6-7). Pero esta revelación se consume plenamente en Cristo «mediante su total presencia y predicación, de palabra y obra, por signos y milagros, y sobre todo por

su muerte y gloriosa resurrección de los muertos; y finalmente por el envío del Espíritu de verdad» (DV 4). De este modo, se confirma que «Dios está realmente con nosotros, para liberarnos de la tiniebla del pecado y de la muerte y despertarnos a la vida eterna». Esta revelación divina se acepta y se afirma en la fe de la comunidad de los creyentes.

Frente a esto, Scheeben y la tradición que representa acentúan que la revelación es un “principio fructífero de conocimiento y vida sobrenatural y una ley soberana de la fe, del pensamiento y de la acción para todos los hombres, en general y en particular, gracias al cual deben unirse en un reino de verdad y santidad, cuyo rey es el mismo Dios”. De ahí que Dios se obligue a sí mismo a cuidarse de sus intermediarios autorizados. Ahora bien, en todo esto no se tiene en cuenta el momento en el que los apóstoles y testigos de la resurrección son los primeros creyentes que testimonian y viven la fe de la iglesia.

A diferencia de la fundamentación formal que atribuye Scheeben a las autoridades plenipotenciarias, DV 7 habla de otra forma de transmisión de la revelación divina. Para que lo que Dios había revelado para la salvación de todos los pueblos se conservara íntegro hasta el fin de los tiempos y se transmitiese íntegro a todas las generaciones, los apóstoles recibieron el mandato de predicar a todos, como fuente de toda verdad y

disciplina moral salvadoras, el evangelio, que Cristo mismo completó y predicó, y comunicaran así a todo el mundo los dones de Dios. Este evangelio debe entenderse como *revelatio Dei*, la Buena Nueva, propagada por la predicación oral, ejemplos, instituciones y por la redacción de los escritos inspirados.

Los obispos son sucesores de los apóstoles en la tarea de conservar el evangelio íntegro y vivo en la iglesia. A estas afirmaciones de DV deberíamos añadir lo que dice *Lumen Gentium*: «para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo. Pues los ministros que poseen la sacra potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación» (LG 18,1). Lo que caracteriza la acción de los obispos es un servicio al evangelio ya revelado en la iglesia ya constituida. DV 10 caracteriza más exactamente esta misión de los obispos: «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la iglesia, el cual lo ejerce en nombre de Jesucristo. Pero el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo que ha sido transmitido, pues por

mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la escucha devotamente, la custodia celosamente y la explica fielmente; y de este depósito de la fe, saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído».

Como resultado de esta reflexión sobre el Vaticano II, constatamos:

1. En contraposición a la posición de Scheeben, la revelación divina es vista como autocomunicación, como palabra de Dios a los hombres, que se realiza en toda la economía de la salvación. De este modo, la transmisión de la fe es esencialmente histórica y abarca la mediación humana en su globalidad.

2. La transmisión y testimonio de la revelación divina se ha confiado a la comunidad de los fieles en su conjunto. El creyente, las comunidades de creyentes, son sujetos activos de esta transmisión.

3. La mediación de los obispos es necesaria para el bien del pueblo de Dios, que debe cumplir su misión libre y ordenadamente. La autoridad de los obispos representa una participación específica en el poder de Jesucristo, en cuyo nombre es conducida la iglesia. Su preocupación por la custodia y exposición del Evangelio es, bajo la asistencia del Espíritu Santo, la exposición auténtica del evangelio, que merece, puede y debe exigir confianza. Este ministerio de los obispos es un servicio específico, esencial y necesario para la comu-

nidad. Pero no es exclusivo. Está junto a otras formas de transmisión del evangelio.

La relación fe-razón en el Vaticano II

El Vaticano I caracterizaba la relación fe-razón de manera muy abstracta, a partir de los diversos principios del conocimiento y los respectivos ámbitos natural-sobrenatural. El Vaticano II ve esta relación fe-razón de manera más compleja, entendiéndola desde su cumplimiento, o sea desde la fe, en el sentido del verbo (“credere”) y desde el pensamiento, en el sentido de la necesidad de razonar. Esto se manifiesta de muchas maneras en los textos del concilio. Un ejemplo: respecto a la forma máxima de ejercer el magisterio, la definición de un dogma de fe, se dice que: “para discernir correctamente la revelación y predicarla debidamente, el obispo de Roma y el colegio episcopal se esfuerzan con medios adecuados, de acuerdo con su responsabilidad y con la importancia del asunto; pero no aceptan una nueva revelación pública que también pertenezca a la tradición de la fe”

Este esfuerzo por la comprensión, exposición y proposición de la fe, se presenta con cierto detalle en *Dei Verbum* 12: «Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso co-

municarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras». Y, a continuación, se remite a los géneros literarios, a la investigación de las condiciones de tiempo y cultura en las cuales escribe el hagiógrafo, cita formas de pensar, hablar y narrar; y resalta el contenido del texto, su conexión con el canon y la unidad de la Escritura. Se dice explícitamente que este trabajo necesita tiempo, de manera que el juicio de la iglesia irá madurando lentamente, es decir, habrá que contar también con una recepción de los correspondientes conocimientos científicos.

En *Ad Gentes*, igual que en *Gaudium et Spes*, se hace referencia a las múltiples y tan diversas implicaciones culturales que afectan a la comprensión y al ejercicio de la fe (AG 11, GS 44), nombrando explícitamente la apertura a los diversos procesos culturales y sociales, de los que deriva la profundización en la comprensión de la fe y de la vida de la iglesia. Es obvio que estas culturas y evoluciones sociales pueden dar también lugar a peligros y ofuscaciones. Pero, en resumen, podemos decir que el ejercicio de la fe implica toda la amplitud de los procesos racionales y, viceversa, la razón, con sus siempre nuevas implicaciones de la realidad, influye en la práctica de la fe.

La fe, en consecuencia, se diferencia de la razón no sólo material sino formalmente, porque la fe

abre al hombre la posibilidad de realizarse a sí mismo y la realidad toda, a partir de la autocomunicación de Dios. Esta característica de la fe, según el Vaticano II, se corresponde con el análisis de la fe de santo Tomás de Aquino, quien caracteriza la fe, bajo el punto de vista formal, en que el creyente se refiere a Dios como *prima veritas* en toda práctica concreta de la fe, y todo, aun los objetos materiales de la fe, sólo lo afirma en cuanto procede de Dios como *prima veritas* o se refiere a esta *prima veritas*. De este modo, la fe es la respuesta confiada a la verdad divina que se manifiesta como portadora de salvación.

Deducciones para la misión del magisterio eclesialístico

Es propio del ministerio oficial y sus representantes buscar el consenso diacrónico (evolutivo) y sincrónico de la iglesia, para mantener la credibilidad del evangelio y la identidad de la comunidad. Este consenso abarca tanto las proposiciones dogmáticas como las correspondientes formas de vida, sin las cuales los dogmas y la identidad de la comunidad de los fieles estarían amenazados. El Vaticano II representa en sí mismo el modelo de esta percepción de responsabilidad oficial en la iglesia. No es casual que los textos del Vaticano II se diferencien tanto de los dogmas definidos. La presentación de tesis sueltas, de frases aisladas

resulta inadecuado frente a la labor del magisterio, ya que los problemas planteados a la autoridad de la iglesia en los tiempos modernos no se pueden contestar con definiciones dogmáticas.

La labor del magisterio oficial se diferencia así específicamente de la de la teología, que, mediante diversos métodos, niveles del lenguaje, etc., debe sondear la interpretación de la fe, el *intellectus fidei*. Por supuesto que el ejercicio libre de la investigación teológica está comprometido con la revelación y la comunidad de los creyentes, cuyo fomento y consenso en la fe ha sido confiado a la solicitud del magisterio oficial. La teología es siempre, en consecuencia, un movimiento bifásico: la libre investigación y consideración de la fe, y el adecuado trabajo de mediación con el testimonio transmitido de la fe.

Magisterio y teología en la praxis postconciliar

El período postconciliar se caracteriza por una práctica dividida en la iglesia católica. Por una parte, se observa cierta permanencia del antiguo esquema propuesto por Scheeben. Por otra, al tratar problemas concretos, el magisterio comienza a enfocarlos de manera próxima a las directrices del Vaticano II. La Instrucción de la Congregación de la Fe *Donum Veritatis* (24-V-1990), dice, respecto a la libertad de investigación: «La

libertad de investigación, que con razón todos los científicos llevan en su corazón como muy preciado tesoro, significa la prontitud a aceptar la verdad como es, después de exitosa investigación en la cual no se haya infiltrado ningún elemento ajeno a las exigencias del método correspondiente al contenido de que se trata. En la teología, esta libertad de investigación queda inscrita dentro de un conocimiento racional, cuyo objeto es ofrecido por la revelación, tal y como la iglesia, bajo la autoridad del magisterio, ha transmitido y expuesto y ha sido aceptado por la fe. No tener en cuenta estos elementos, que deben considerarse básicos, equivaldría a dejar de hacer teología». Con esto no se reconoce al teólogo aquella libertad de sondear y ponderar contenidos de la fe, cuyo resultado no es en principio previsible, que sólo se puede aclarar con la seria crítica de los resultados intermedios y las correspondientes discusiones científicas.

Con esto, se atribuye al magisterio el poder proponer no sólo dogmas infalibles contenidos en la escritura, sino también verdades «relacionadas con la fe y costumbres», aunque no estén incluidas en verdades de fe, pero que “están tan íntimamente unidas a ellas que su carácter sólo puede derivarse de la revelación”. Lo que no se menciona en la continuación de este documento son los múltiples problemas derivados de las declaraciones eclesiológicas: siempre su-

ponen un determinado horizonte conceptual y emplean modos de acceder a la interpretación de las escrituras y la tradición, de los que resultan indicios teológicamente fundados de limitaciones o parcialidades innegables del magisterio. El documento no expone ninguna directriz para aclarar estas cuestiones discutibles entre los teólogos y el magisterio. Más bien se habla fácilmente de disenso, de disenso que niega la autoridad del magisterio, y esto se une a una relativización de la fe y la afirmación de un magisterio paralelo de los teólogos. Baste esto acerca de la primera parte de la afirmación inicial: después del Vaticano II se da una cierta actualización del antiguo esquema básico.

Pero, si se compara el tiempo anterior al Vaticano II con el posterior, llama la atención otro fenómeno acerca de la relación entre la teología y los documentos del magisterio. Con la conclusión del concilio los teólogos se manifiestan cada vez más respecto a los documentos magisteriales. Se investigan los presupuestos y horizontes mentales, se someten las doctrinas propuestas a discusión crítico-argumentativa y se proponen sus ventajas y desventajas de cara a los resultados.

Ejemplos concretos

Este proceso se inicia con la declaración: «La libertad de los teólogos y de la teología», publi-

cada en la revista *Concilium* 1, 1969, que reclama cambios institucionales en los miembros de la curia, en especial en la Congregación para la Doctrina de la Fe y se critica duramente su manera de trabajar. Entre los principales firmantes figuran Karl Lehmann, Walter Kasper, Joseph Ratzinger, Yves Congar, E. Schillebeeckx o Hans Küng, entre otros ilustres teólogos como Karl Rahner, Pierre Benoit, Franz Böckle, etc. Recordemos la intensa discusión teológica desencadenada por la encíclica *Humanae Vitae* del 25 de julio 1968. Hubo numerosas publicaciones de moralistas y algunas conferencias episcopales manifestaron posiciones muy diversas. La declaración de la Congregación de la Fe *Inter insigniores*, acerca de la ordenación sacerdotal de mujeres en octubre de 1976 condujo asimismo a tomas de posición muy críticas. Otros puntos candentes de discusión teológica son la Instrucción de la Congregación de la Fe *Libertatis nuntius* del 6 de agosto de 1984 acerca de la Teología de la Liberación y la subsiguiente instrucción de la Congregación de la Fe *Libertatis conscientia* del 22 de marzo de 1986 con ciertas correcciones y precisiones, resultantes de la discusión. La lista puede seguir con la instrucción de la Congregación de la Fe *Donum Vitae* sobre la atención a la vida humana incipiente y la dignidad de la procreación, que trata entre otros temas de la fertilización in vitro, tanto la heteróloga como la homó-

loga. Y no menos amplia fue la discusión sobre la instrucción *Donum Veritatis*, ya citada. El escrito *Communio notio* de la Congregación de la Fe lleva asimismo a tomas de posición críticas, que reviven de nuevo con el motu propio *Apostolos suos* (1998), sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales. Recordemos la controversia entre los cardenales Kasper y Ratzinger sobre el tema. Digamos algo parecido de la encíclica *Veritatis Splendor* sobre cuestiones de teología moral (6 de agosto de 1993), y la renovada toma de posición sobre la ordenación de las mujeres con el escrito apostólico *Ordinatio Sacerdotalis*. Destaquemos aún el motu propio *Ad tuendam fidem* junto con la reformulada profesión de fe y la declaración *Dominus Jesus*. No me consta que haya sido demandado o condenado ningún autor o autora de estas posiciones argumentativas.

Cambios en la condenación de opiniones teológicas

También se nota un cambio en la manera de condenar a los teólogos. Si en el siglo XIX e inicios del XX, la condenación de opiniones teológicas iba unida no sólo a la prohibición de enseñar sino también (en la mayoría de casos) a la suspensión (en los sacerdotes) y la excomunión, después del concilio esto cambia claramente. En el caso de Leonardo Boff se le impone

una penitencia. En el debate de Hans Küng sobre la infalibilidad pontificia, se acuerda con él que no se expresará más sobre este tema. Cuando sigue publicando sobre él, se le niega el *nihil obstat*, pero nunca se le excomulga ni suspende *a divinis*. Hay casos en los que se revisa una condena. Una tal praxis pone en cuestión la doctrina tradicional expuesta por Scheeben sobre la equivalencia plena entre la “actualización doctrinal” concebida jurídicamente y la afirmación de la fe por el magisterio.

En conjunto, he valorado la clara bipolaridad entre la instrucción sobre el magisterio y teología *Donum Veritatis*, por una parte, y, por otra, la práctica esbozada como indicio de un proceso que, a partir de las bases del Vaticano II, tiende a una nueva ordenación y praxis, todavía no lograda, en el ejercicio del magisterio. Para llevar a cabo con éxito este proceso, urgiría repensar la cuestión de la infalibilidad, sometiéndola a un delicado análisis teológico.

Tradujo y condensó: RAMON PUIG MASSANA S.J.

Porque efectivamente, si una religión cualquiera (la que sea) sucumbe a la tentación de centrarse en sí misma y de anteponer sus intereses, sus dogmas, sus normas, sus poderes y sus jerarquías al bien de los seres humanos; y si, además, hace todo esto desde el rigorismo, el fundamentalismo y el autoritarismo, cualquier persona religiosa (y tanto más cuanto más religiosa sea) debe echarse a temblar por lo que se le viene encima. Porque antes o después se sentirá agredida en zonas muy profundas de su intimidad.

J. M. CASTILLO, *El Reino de Dios* (Desclée, Bilbao 1999)